OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, tome I : *Problèmes de Psychologie,* 552 pages. J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1942.

Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, tome II : *Problèmes de Morale.* Première partie, 597 pages. J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1948.

Quetelet statisticien et sociologue, 564 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1912.

L'ame du culte. La vertu de religion d'après S. Thomas d'Aquin, 88 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1920 *(épuisé).*

Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, 2e éd., 132 pages. Ch. Beyaert, Bruges, 1931.

Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines (Philosophes Belges, t. XIV), 142 pages. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1937.

Aux sources de notre grandeur morale, 160 pages. Louvain. Abbaye du Mont César, 1946.

Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine, 3e mille, 105 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1946.

Du même ouvrage : une traduction italienne et une traduction anglaise *(en préparation) ;* une traduction flamande : Verhandelingen over Kloosterleven en Benediktijnerleven, par dom Suitbcrt Caron, 114 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1946.

Principes de Morale :

Tome I : *Exposé systématique,* 344 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1947.

Tome II : *Compléments de doctrine et d'histoire,* 277 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1947.

PSYCHOLOGIE ET MORALE AUX XII' ET XIII' SIÈCLES

PAR

D. ODON LOTTIN

MOINE DE L'ABBAYE DU MONT CÉSAR

TOME III

PROBLÈMES DE MORALE

SECONDE PARTIE

I

ABBAYE DU MONT CÉSAR
LOUVAIN (Belgique)

J. DUCULOT, ÉDITEUR
GEMBLOUX (Belgique)

1949

quia de iure naturali est communicare alii tempore indigentie ; et non appello indigentiam ultimam necessitatem, sed quamcumque indigentiam, et hoc secundum magis et minus secundum gradus ipsius indigentie. Sed habere superfluum potest stare cum iure naturali, quia potest ordinari ad communicare communicabile indigenti ; potest enim aliquis habere superfluum cum intentione reseruandi illud indigentie et tunc communicandi ... sed si retinetur ulterius, scilicet ultra tempus indigentie et non habeat intentionem, tunc habetur ex libidine, et est peccatum. Habere ergo superfluum potest stare cum iure naturali, quia est ex prouidentia et hoc non repugnat iuri naturali. *Vat. lat. 782,* f. ı8'·*»-ï9~.

Il est temps de synthétiser les données de l'analyse.

L'aumône est, par définition, œuvre de miséricorde : tous les théologiens avant saint Thomas reconnaissent, et beaucoup soulignent, ce caractère essentiel de l'aumône.

Comment se fait-il que personne — à part Γ*Ysagoge in theologiam* en une remarque incidente — n'ait songé à la rattacher à la charité, comme devait le faire saint Thomas ?

C'est que tout, dans la tradition scolaire, concourait à la rattacher à la justice. D'abord les théologiens s'inspirant de Cicéron ou du *Moralium dogma philosophorum* faisaient de la *beneficientia,* de la *liberalitas* une partie ou une fonction de la justice. Ensuite les théologiens suivant dans leurs leçons les Sentences de Pierre Lombard y voyaient au livre III l'aumône désignée, à la suite de saint Augustin, comme l'acte par excellence de la justice, et au livre IV cette même aumône rangée parmi les actes de la justice satisfactoire requise pour le fruit du sacrement de pénitence.

Mais qu'entendaient-ils par justice ?

Il est d'abord certain que les théologiens n'entendaient point parler de justice légale ou sociale invitant les citoyens à orienter leurs actions ou leur bienfaisance vers le bien commun : jusque vers 1250, à part de lointains aperçus dans l'école d'Abélard, les théologiens n'en avaient eu aucune idée.

Il est certain aussi que les maîtres du temps n'entendaient point parler de justice vraiment stricte ; car ce nom était réservé à l'exercice de la justice sous forme de sentences judiciaires L

Les théologiens rattachaient l'aumône à une justice plus

i. Voir *supra,* 295.

générale, englobant à côté de la miséricorde, la religion, la véracité et autre vertus qui impliquaient un devoir strict, un *debitum,* vis-à-vis d'autrui, et non une simple démarche de conseil. Dans ce sens, l'aumône rendait au pauvre ce qui lui était dû.

Cependant certains auteurs ont précisé cette obligation et, se faisant l'écho de l'enseignement des Pères, ils ont mis en lumière la destination naturelle des biens terrestres au profit des pauvres ; de ce chef, l'aumône relève du *ius naturale* ou, si l'on veut, d'une *iustitia naturalis.* C'est là l'idée subjacente dans les textes de Guillaume d'Auxerre, d'Albert le Grand, et explicitée dans la question *De superfluo* de *Vat. lat. 782.*

Cependant, comme on vient de le voir, peu de théologiens avant saint Thomas d'Aquin ont souligné cette finalité intrinsèque des biens terrestres.

Article III. — La vertu de religion chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.

On sait que saint Thomas d'Aquin rattache la vertu de religion à la vertu de justice. A bon droit, semble-t-il : le culte que la vertu de religion invite à rendre à Dieu n'est-il pas une prestation strictement due au créateur de toutes choses ? Il peut cependant paraître étonnant que le saint Docteur ait relégué cette vertu si fondamentale panni les vertus annexes de la vertu de justice. Pour comprendre cette attitude, il faut se demander comment la tradition scolaire antérieure à 1250 avait préparé la définition thomiste.

§ I. — *Les antécédents historiques de la definition thomiste.*

La pensée du moyen âge est commandée par un texte de Cicéron qu'il faut d'abord rappeler et présenter en sa teneur authentique. Cicéron énumère les quatre parties, *partes,* de l'honnêteté morale, *honestum* ; à savoir les quatre vertus cardinales. La prudence, à son tour, comporte trois parties, *partes* : la *memoria, Vintelligentia,* la *providentia.* La force et la tempérance ont aussi leurs *partes.* Cependant, quand il décrit la vertu de justice.

Cicéron n'emploie plus ce vocable de *partes.* Cette vertu, écrit-il, prend sa source dans la nature ; elle a son prolongement dans les habitudes dérivées des exigences de la nature et affermies par l'usage ; son aboutissement final se trouve dans la justice positive : en un mot, droit naturel, droit coutumier et droit positif. Or, la vertu de religion, comme aussi d'autres vertus, dérive directement de la justice naturelle, justice qui ne résulte pas de l'opinion changeante des hommes, mais est une force innée, se traduisant en six vertus, la religion, la piété, la gratitude, la réparation des injures, le respect et la véracité. La religion est cette justice qui apporte ses bons offices et offre scs rites à cette nature supérieure qu'on appelle divine L

On le voit, non seulement Cicéron n'emploie pas le terme de *partes* quand il s'agit de la justice ; mais il entend cette justice, non dans le sens de justice commutative, comme le fera saint Thomas, mais dans le sens de justice naturelle, base de toute autre justice. Ces nuances ne furent pas respectées par les auteurs du moyen âge qui présentèrent ces six vertus cicéroniennes comme autant de *parles* d'une justice autre que la justice naturelle.

Mais l'idée générale d'une vertu de religion, partie de la justice, sera le thème de tous les exposés du moyen âge, que ceux-ci émanent des milieux philosophiques abélardo-porrétains, ou des milieux plus strictement théologiques en contact assidu avec les textes bibliques.

A. *La vertu de religion dans l'école abélardo-porrétaine.*

Pierre Abélard décrit d'abord les quatre vertus cardinales, pour s'attacher ensuite à leurs espèces ou parties, *ipsarum species seu partes.* A la justice qui rend à chacun ce qui lui est dû

i. lustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum ; deinde quedatn in consuetudinem ex utilitatis ratione uencrunt ; postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. Natura ius est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert. Tv l l ii Cic e r o n is *Rhetoricorum libri duo qui sunt de inventione rhetorica.* lib. II, cap. 53.

appartiennent la bienfaisance, la véracité, la réparation des injustices, mais d'abord la *reverentia* qui comprend à son tour la *religio et Yobservantia* selon qu'il s'agit de Dieu ou des créatures, révérence qui inclut l'obéissance *.

disciple d'Abélard, Herman, auteur de *YEpitome theologiae christianae,* étudiant les vertus qui relèvent de la justice, cite la religion qui rend à Dieu ce qui lui est dû, la piété qui rend aux parents ce qui leur est dû, et d'autres vertus qui, ajoute-t-il, se rapportent à la justice comme des parties intégrantes, *parles intégrales.* Ces «parties» ne sont pas des espèces de justice, des *species* ; car aucune d'elles ne rend l'homme juste ; la justice, en effet, ne se constitue que par l'assemblage de ces parties intégrantes, tout comme l'édifice se constitue par l'agencement des fondements, des murs et du toit 2.

L'écrit *Moralium dogma philosophorum* parle à son tour des *partes* de la justice. La justice se divise en *severitas* et *liberalitas ;* celle-ci est bénignité affective et bienfaisance effective. En un sens, toutes les vertus qui rendent à autrui ce qui lui est dû sont des *parles* de la bénignité.

Ainsi en va-t-il de la religion qui rend à Dieu ce qui lui est dû : *religio,* écrit-il après Cicéron, *est virtus divinitati curam cerimoniamque afferens.* Quatre devoirs incombent à la religion : on doit se repentir des fautes commises, faire peu de cas des choses périssables, vouer entièrement notre vie à Dieu, *vitam nostram ex toto Deo committere,* et enfin tenir ses promesses 3.

Simon de Tournai considère la religion comme une annexe, *lateralis,* de la vertu de justice qui rend à chacun ce qui lui est dû. La vertu de religion comporte trois actes : l'amour de Dieu, la crainte de l'offenser, le culte extérieur des rites et des cércmo-

1. Pftri Abaelardi *Dialogus inter philosophum. iudaeum ri Christianum,* éd. Victor Cousin, 1859, p. 687.

2. Neque enim species iustitiae dici possunt, cum nulla illarum p«-r se iustum faciat, id est reddentem unicuique quod suum est, sed sicut conventu parietis, tecti et fundamenti domus efficitur, sic istarum virtutum conventu iustus efficitur. *Epitome theologiae christianae,* cap. 32, éd. Cousin, 1859. p. 586. — On ne trouve rien de notable dans les *Sententiae parisienses.* écrit de l'école d'Abé•lard. édité par Mgr A. Landgraf. *Écrits théologiques de l'école d'Abélard,* Louvain, 1934. 53; ni dans *VYsagoge in theologiam,* de la même école, qui sc borne à reprendre les termes de Cicéron, *ibid.* 76.

3. *Das Moralium Dogma Philosophorum des* Guillaume de Conçues, éd. J. Holmberg, Uppsala, 1929, p. 23-24.

nies. Ce dernier élément, la *theosebia* des grecs, est une piété envers Dieu, différente, évidemment, de la piété dont on entoure sa patrie et scs parents. On le voit, le culte de Dieu n'est, pour Simon de Tournai, qu'un des trois éléments de la vertu de religion *.

Dans son traité sur les vertus et les dons du Saint-Esprit, Alain de Lille divise la justice en deux grandes classes, selon qu'il est question de rendre à Dieu ou au prochain ce qui leur est dû. Et en rigueur de termes toutes les vertus se rapportent à la première classe, puisque toutes les vertus se rapportent à Dieu comme à leur fin. Alain divise la justice en neuf espèces, *species,* dont la première est la religion. Il reprend pour celle-ci la définition de Cicéron ; mais il l'interprète dans le sens de Simon de Tournai : la vertu de religion comporte trois actes : l'amour de Dieu, l'action de grâces envers Dieu, le culte dû à Dieu. Cette vertu de religion se divise en trois espèces, *species* : la foi, l'espérance et la charité. En ces trois vertus consiste en effet la « religion » chrétienne. Toutes les autres vertus peuvent être rapportées à la religion ; aussi bien, celle-ci est-elle plutôt un genre qu'une espèce de vertu ; c'est pour ce motif que Cicéron la considère comme la première espèce de la justice naturelle, plus importante, plus générale que toutes les vertus, et même à un certain point de vue supérieure à la vertu de justice.

Sequitur de iustitia, de qua hoc online agendum est, primo quid sit iustitia, secundo in quibus consistat, tertio que sunt species ipsius iustitie.

Iustitia est uirtus ius suum unicuique tribuens, communi utilitate soruata. Suum possumus dicere uel suum accipientis, ucl suum tribuentis...

In his autem duobus consistit iustitia : in hoc quod redditur Deo quod suum est, et proximo quod suum est. Secundum huc duo diuiditur iustitia in uarias species, quarum alie pertinent ad reddendum

i. Sunt autem quedam uirtutes cardinalibus laterales, ut iustitie religio. Est religio consistens in dilectione et metu et debito ritu unius Dei. Vere enim religiosus est qui unum Deum diligit, et timet offendere, et eum colit debito ritu ucl debitis cerimoniis. Sic enim quod suum'est Deo reddit ; ergo iustitie tamquam lateralis adnexa est religio. Pietas quoque adnexa est iustitie tamquam lateralis. Sed pictas duplex est : una que est erga Deum et dicitur Dei cultus, que grece dicitur theosebia ; est autem alia pietas que, ut ait Tullius in Rhetor., erga patriam et parentes aut alios sanguine coniunctos officium conseruare moneat. *Somme théologique. Paris Nat. lat. 14SS8 i.* 34*·.

Deo quod suutn est, et alie pertinent ad reddendum proximo quod suum est. Unde omnes uirtutes ad iustitiam quodammodo referuntur, quia in omni uirtute aut redditur Deo quod suum est, aut proximo ; immo et in omni uirtute redditur Deo quod suum est. Omnis enim uirtutis usus ad Deum dirigitur tamquam ad debitum finem ; et ita iustitia est linies et uia per quam quelibct uirtus dirigitur ad Deum : unde rationabiliter iustitia dicitur uirtus cardinalis...

Diuiditur autem specialiter in illas species quarum quedam pertinent ad reddendum Deo quod Dei est, quedam ad reddendum proximo quod proximi est. Ilee autem sunt iustitie species: religio, pietas, seueritas, uindicta, innocentia, gratia, reuerentia, misericordia, concordia.

Kcligio est uirtus quedam superioris uite quam diuinam uocant philosophi... *[espace blanc dans le manuscrit même].* Unde religio dicitur a religo, religas, quia hac uirtute religamur diuino cultui. Consistit autem religio in hiis : in diligendo Deum, in reddendo gratias Deo, in exhibendo debitum cultum Deo. Diuiditur autem religio in has species: in fidem, spem et caritatem. Fides autem... spes. uero... Caritas est uirtus... Ilee tres uirtutes specialiter pertinent ad religionem. In hits enim maxime consistit religio Christiana ; quamuis et alie possint ad religionem referri. In omnibus enim consideratur religio, unde et ipsa posset constitui quasi genus. Quare et Tullius in Rhetorica inuentionum eam ponit primam speciem nat uralis iuris tamquam principalem uirtutem et generaliorem. Unde quamuis sub iustitia collocetur quodam resjxxtu, tamen alio respectu potest constitui superior. *Londres Bril. Roy.* 9. *E. XII* f. I59rh-i59v* *.

B. *La vertu de religion dans les milieux théologiques.*

A l'occasion de leurs leçons sur la Bible, les théologiens voyaient surgir certains problèmes : Abraham vit trois hommes debout devant lui, et il les adora *[Genèse* 18, 2) ; saint Jean, dans son Apocalypse (22, 8-9), voulut adorer un ange, qui le lui interdit. De quel culte s'agissait-il ? Du culte de latrie dû à Dieu seul, ou d'un culte de dulie, rendu à des créatures supérieures ?

I. Ce passage a été transcrit presque ad litteram dans un résumé consigné dans *Paris Nat. lai. 323S F.* f. 84v"-85vb, attribué, ici, nommément à Alain de Lille ; *incipit tractatus magistri alani Je uirtutibus et uitiis.Cc* traité a été édité parM. J. Huizinga, dans son étude *Uber die Verknupjung des Poetischen mit déni Thcologischen bei Alanus de Insulis,* dans *Mcdedeelingen der Koninhl. Akadcmie van Wetenschappen,* Afdeeling Lctterkunde 74, B (1932), 89-199. (Mais aux trois vertus théologales qui constituent les trois *species* de la religion le résumé ajoute la *devotio,* ferveur de volonté que l'esprit, *mens,* peut difficilement contenir et qui sc traduit de diverses manières.

Un autre problème se posait au sujet du Christ : peut-on adorer l'humanité du Sauveur comme telle ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un culte de dulie, très spécial sans doute, réservé à Lui seul? C'est ce problème qu'aborde Pierre Lombard dans ses Sentences. Le Maître des Sentences n'emploie pas le vocable de religion ; il parle exclusivement de *latria,* c'est-à-dire de *servitus sive cultus soli creatori debitus.* Ce culte réservé à Dieu comporte trois choses: l'amour de Dieu, l'oblation de sacrifices, et le respect; il s'appelle *theosebia,* qui correspond à la *-pictas* du latin 1.

Le problème de la vertu de *latria* avait de la sorte sa place obligatoire dans tous les Commentaires des Sentences du Lombard, dans les Sommes théologiques et les questions plus ou moins dépendantes des Sentences. Toutefois les théologiens se laissèrent absorber par la solution des difficultés strictement théologiques et s'intéressèrent fort peu à la nature de la vertu de latrie elle-même 2.

Le premier théologien qui apporte quelque précision est Guillaume d'Auxerre (vers 1220). La vertu de justice comporte trois especes, *species',* la miséricorde, l'obéissance et la *latria.* A vrai dire, note Guillaume, ce ne sont pas là des espèces au sens strict du mot : ce sont plutôt trois champs d'action de la justice. La *latria* se trouve ici rapprochée de la religion dont avait parlé Cicéron.

La *latria* est la profession de la souveraineté de Dieu ; elle se traduit de trois manières, par le cœur, par la parole, par les actes. Par le cœur, cette profession se traduit en foi et en sagesse (ou, si l'on veut, en amour, selon le sens augustinien) qui nous fait connaître et goûter les attributs divins ; par la parole, elle devient prière ; par les actes extérieurs, elle s'exprime en sacrifices et démonstrations de respect. Tels sont les cinq actes qui constituent la vertu de *latria* ; celle-ci n'est donc pas une vertu spéciale au sens strict ; ni davantage une vertu générale qui embrasserait tous les actes 3. On le voit, la *latria* dont parle le théologien est

1. Cultus divinitati debitus in dilectione, et sacrificii exhibitione atque reverentia consistit, qui latine dicitur pictas, graccc autem theosebia, id est Dei cultus, vel eusebia, id est bonus cultus. Petri Lombardi *Libri IV Sententiarum,* lib. 3 diet, 9, éd. Quaracchi, 1916, 591.

2. Nous n'avons rien trouvé qui vaille d'etre noté dans Étienne Langton. Pierre de Capoue, Prévostin de Crémone.

3. Notandum quod latria proprie est professio maiestatis diuine, ut non solum

plus ample que la *religio* dont parlait Cicéron, puisque celle-ci ne comporte pas les actes des deux vertus théologales de foi et de charité. Ces deux derniers actes constituent la *latria* intérieure, qui ne nous fait professer la majesté divine que grâce à la *latria* extérieure1. Ni l'une ni l'autre ne sont cependant des vertus théologales, car la *latria* ne porte pas immédiatement vers Dieu ; à moins peut-être dans son acte de prière 2.

Le chancelier Philippe (vers 1235) énumère trois *partes* de la justice : la latrie, la dulie, l'obéissance. La latrie est-elle une vertu spéciale ou une vertu générale ? Le terme *latria* peut désigner trois choses. D'abord tout ce qui est présenté à Dieu dans le culte : sacrifice, encensement, prière, etc. : en ce sens elle désigne plusieurs choses. Elle peut désigner aussi la vertu par laquelle ces choses sont présentées à Dieu : en ce sens, elle comporte plusieurs vertus, la foi, l'espérance, la charité, d'autres vertus encore. Enfin, elle peut désigner la vertu, même qui commande cette présentation des choses à Dieu. C'est là son sens propre, *voluntas impendendi Deo cultum debitum* : comme telle, elle est une vertu spéciale, puisqu'elle a en propre cet acte de volonté. Cette vertu se distingue dès lors d'une vertu de latrie

appelletur maiestas diuina magnitudo Dei qua replet totum mundum, qua etiam repleret infinitos mundos si essent, sed etiam uocatur maiestas diuina summa eius bonitas, summa potentia, summum dominium et sic dc aliis. Et est ibi professio triplex, scilicet corde, ore, opere. Corde profitemur diuinam maiestatem per fidem et sapientiam, credendo Deum esse summe potentem, summe bonum, et sic de aliis. Ore profitemur diuinam maiestatem orando Deum ut fontem omnium bonorum. Opere profitemur sacrificando, genuflectendo et similibus. Unde latria comprehendit quinque, scilicet fidem, sapientiam, reuerentiam, sacrificium, orationem. Per hoc patet quod latria non est specialis uirtus, nec est generalis ad omnes uirtutes, sic enim omne uitium esset idolatria : sed est species uirtutis habens sub se multas species. WilleRMI Avtissiodorensis *Summa aurea,* cd. Paris, 1500, f. i6Svh-i69r».

1. Latria secundum catholicum plus comprehendit quam religio secundum philosophum, quoniam philosophi non attigerunt fidem uel sapientiam Dei : unde religio secundum ipsos non comprehendit nisi reuerentiam quam debemus Deo, et sacrificium et unitionem. Et sic ucrum est quod religio est specialis uirtus, non tamen latria propter hoc est specialis uirtus, quia plus comprehendit... Fides et sapientia sunt latria interior et non exterior. Unde bene concedimus quod fides et sapientia non faciunt profiteri exterius maiestatem diuinam nisi mediante alia uirtute, scilicet latria exteriori. *Ibid. i.*

2. Latria non est uirtus theologica, nec per illam mouetur immediate ad Deum, ad minus secundum quatuor primas species. Utrum autem oratione moneatur in Deum immediate, determinabitur quando dc oratione dicetur. *Ibid. f. i69»b.*

qu'on peut dire générale en ce sens qu'elle commande les vertus, théologales et autres, par où s'exerce le culte divin. Qui dit vertu générale ne dit cependant pas vertu générique, comme si la foi, l'espérance et autres vertus étaient des espèces contenues sous le genre commun de latrie [1].

Cette définition de la vertu de *latria* passa, avec quelques variantes, dans le *Tractatus de legibus et praeceptis* du franciscain Jean de la Rochelle [2], qui l'introduisit à son tour dans la *Summa fratris Alexandri* [3] ; elle fut reprise, en substance, par Odon Rigaud [4]. La *latria,* ajoute ce dernier auteur, est, comme la dulie, contenue sous la vertu de justice ; mais par justice, on n'entend pas ici la vertu cardinale de justice, mais cette vertu générale qui, rendant l'homme juste, embrasse toutes les vertus[6].

Saint Bonaventure apporte quelques précisions. Qui dit *latria* dit culte. Or, ce dernier mot revêt trois sens de plus en plus

1. Respondeo. Latria potest accipi tripliciter. < Primo > pro hiis que in cultu diuino exhibentur Deo : quoniam hcc multa sunt, et sacrificium, thurificatio, oratio et huiusmodi. erunt secundum hoc latria multa, sicut ornatus siuc decor ccclesie et tabernaculi est multa, scilicet saga, cortine, candelabrum, mensa et huiusmodi, ct sic accipitur cum dicitur : latria est cultus etc, <Deo debitus et exhibitus>. Secundo dicitur latria ea <uirtus> per quam huiusmodi exhibentur ; et secundum hoc dicit plures uirtutes, scilicet fidem, spem, caritatem et huiusmodi. Tertio dicitur id per quod imperantur exhiberi, scilicet uoluntas impendendi hcc ; et est. sicut dictum est, de iustitia... Latriain dicimus esse uirtutem in tertio sensu, cum habet specialem ct proprium actum secundum quod est uoluntas impendendi Deo cultum debitum. Alio modo nichilominus potest dici generalis uirtus secundum quod imperat diucrais uirtutibus que cultum Dei exsequuntur ; sed non est genus ad illas, quia uon potest dici fides et spes latria et huiusmodi. *Summa de bono, Bruxelles, Bibi. Roy. 1801-03 (1-531) i.* ig2rh.

2. *Assise 138,* f. 230.

3. Les savants éditeurs de la Somme théologique d'Alexandre d'Halés ont prouvé que le *Liber 111* est dû à Jean de la Rochelle. Alexandri de Hales *Summa theologica,* tomus IV, Quaracchi, 1948. *Prolegomena,* p. ccclx-ccclxi. — Le texte inspiré de Jean de la Rochelle se lit p. 444.

4. Latria dicitur tripliciter. Uno modo dicitur cultus exterior Deo exhibitus, sicut est thurificatio ; alio modo, latria dicitur ille uirtutes per quas exhibetur cultus Deo debitus, cuius sunt fides, spes, caritas ; tertio modo dicitur uirtus moucns et eliciens actum cultus exterioris, ct sic dicitur uirtus proprie. *In III Seni.* dist. 9. *Bruges Ville 177 f.* 64*.

5. Dicendum quod iustitia uno modo dicitur generaliter, ct hoc modo continet sub se omnes uirtutes : iustus dicitur qui facit quod debet ; alio modo accipitur specialiter, secundum quod est uirtus cardinalis. Latria et dulia continentur sub iustitia secundum quod generalis, non secundum quod cardinalis. *Bruges Ville 177* f. 64*.

restreints. Tout acte de vertu, quel qu'il soit, est déjà un culte où Dieu est considéré comme fin. Ensuite, tout acte des vertus théologales est aussi un culte, mais où Dieu est considéré comme objet, et non plus simplement comme fin. Et enfin, il y a place pour un culte où Dieu est envisagé non plus simplement comme fin et objet, mais aussi comme digne de tout respect, *sub ratione honorabilis* ; et ce culte, qui a sa nature propre, relève de la vertu de *latria* proprement dite, dont l'acte propre est l'adoration [1].

Cette vertu de *latria* est-elle cardinale ou théologale ? La *latria,* comme avait déjà dit Pierre Lombard, est à la fois *cultus* ct *servitus* : le *cultus* regarde avant tout l'acte intérieur, la *servitus* l'acte extérieur. Or, la *latria,* comme le nom l'indique, est proprement une *servitus,* tandis que la *theosebia* est plutôt le *cultus.* Or, poursuit le saint Docteur, la vertu qui regarde les actes extérieurs appartient au genre des vertus cardinales. Dès lors puisque la *servitus* est revêtue d'une double formalité, celle d'acte dû, et celle d'acte s'adressant à autrui, la vertu de *latria,* envisagée comme *servitus,* relève de la vertu cardinale de justice, tandis que le culte intérieur, la *theosebia,* appartient aux vertus théologales. On peut donc dire que l'acte extérieur d'adoration est un acte élicite de la vertu de *latria* envisagée comme *servitus,* et qu'il est un acte commandé, *imperatus,* par les vertus théologales de foi et de charité [2].

Il n'y a qu'un mot à dire de la jeune école dominicaine antérieure à saint Thomas d'Aquin. Le premier maître, Roland de Crémone, n'a pas abordé le sujet ; le commentaire des Sentences du second maître, Hugues de Saint-Cher, ne présente rien de notable. Quant à saint Albert le Grand, son Commentaire des Sentences présente quelques considérations subtiles où la vertu de *religio,* décrite par Cicéron, est envisagée comme dérivée du *cultus* [3]. La *Summa de bono* du maître dominicain est malheureusement incomplète, car elle s'arrête avant la section réservée aux parties de la justice. Il faut toutefois noter qu'à propos de la vertu de force, Albert introduit la division en parties subjecti-

i. S. Bonaventurae *In III Sent.* dist. 9, a. 2, q. 2, éd. Quaracciu, 1887, 215.

Ibid. a. 2 q. 3, *ibid.,* 217-219.

3. S. Alberti Magni *In III Sen!.* dist. 9, a. S, éd. Vives, t. 28, 1894, 179.

ves, intégrantes et potentielles qui sera bientôt exploitée par saint Thomas d'Aquin [1].

Avec saint .Albert et saint Bonaventure, nous prenons contact avec saint Thomas. Mais avant d'aborder celui-ci, recueillons les résultats de notre enquête.

Ce qui frappe l'historien de cette période préthomiste, c'est l'ampleur du champ d'action attribué à la vertu de religion. Aucun théologien du moyen âge ne s'en tient aux cadres tracés par Cicéron. La religion embrasse, non pas seulement tous les actes du culte, mais, en général, tout ce qui est dû à Dieu (Abélard, Herman, *Sententiae Parisienses,* Alain de Lille), bref, toutes nos obligations envers Dieu, notre fin dernière, toute notre vie de chrétien. Et quand le théologien veut détailler la matière de la religion, il ne craint pas d'y introduire les actes des trois vertus théologales, comme si ces actes étaient, non seulement commandés par la vertu de religion, mais constituaient eux-mêmes l'objet de cette vertu. Et cette tendance est commune à tous les théologiens, de toute école. Rappelons brièvement les textes : la vertu de religion embrasse l'amour de Dieu, l'oblation des sacrifices, les témoignages de respect (Pierre Lombard) ; l'amour de Dieu, la crainte de l'offenser, les actes extérieurs du culte (Simon de Tournai) ; l'amour de Dieu, l'action de grâces, les actes extérieurs du culte, ou encore : adoration, foi, espérance, charité (Alain de Lille) ; repentir de ses fautes, mépris des choses terrestres, dévouement de sa vie à Dieu, fidélité dans les promesses *(Moralium Dogma Philosophorum)* ; foi, sagesse (charité), prière, sacrifices, témoignages de respect (Guillaume d'Auxerre) ; vertus théologales et autres vertus (Philippe, Jean de la Rochelle, Somme d'Alexandre, Odon Rigaud).

Pourquoi dès lors ne pas conclure que la vertu de religion est, elle-même, une vertu théologale ? Saint Bonaventure était bien près de le faire, en ce qui concerne l'aspect intérieur de la vertu de religion. Cependant, aux yeux des théologiens du moyen âge, le nombre ternaire des vertus théologales était trop sacré pour être violé. Au surplus, une autre « autorité », incontestée aussi, entrait en scène : celle de Cicéron qui avait rattaché la

i. *Bruxelles Bibl. Boy. 603 (1655}* f. 32*. Texte édité, *supra,* 191, note 3.

religion à la justice ; ce texte devait commander toute la spéculation médiévale.

Mais de quelle justice s'agit-il ? Nous avons établi plus haut[1] combien imprécis encore était le concept de justice avant saint Thomas. Il a fallu attendre les années 1245-1250, au cours desquelles la théologie occidentale connut le texte intégral de l'Éthique d'Aristote, pour que l'on eût une idée précise de la justice stricte ou commutative, différente de la justice légale et de la justice distributive. Sans doute Cicéron avait rattaché étroitement la vertu de religion à la justice naturelle ou, si l'on veut, au droit naturel ; mais cette idée très précise fut délaissée par les théologiens, à l'exception d'Alain de Lille qui l'exploita partiellement. D'ordinaire, les théologiens s'abstiennent de toute précision ; on a vu cependant Herman, le disciple d'Abélard, entendre par justice toute vertu qui rend l'homme juste, c'est-à-dire honnête. De même Odon Rigaud rattache la religion, non à la vertu cardinale de justice, mais à cette justice générale qui constitue l'honnêteté de la vie chrétienne, incarnée dans le *vir iustus* de l'Écriture.

Autre imprécision, relative, celle-ci, à la nature du lien qui unit la religion à la justice : certains disent que la religion est une espèce de justice ; d'autres, une partie ; d'une manière moins imprécise, les autres voient dans la religion une partie annexe de la vertu de religion (Simon de Tournai) ou une partie intégrante contribuant avec les autres vertus à former l'homme juste (Herman).

Ces diverses imprécisions dans les concepts devaient être soulignées ; elles mettront en meilleure lumière la valeur des vues de saint Thomas d'Aquin.

§ 2. — *La définition de saint Thomas d'Aquin.*

Dès le *Commentaire des Sentences* saint Thomas d'Aquin a une conception très nette de la vertu de religion. Elle est une vertu spéciale, ayant son objet propre très précis : offrir quelque chose à Dieu en témoignage du droit souverain qu'il exerce en tant que créateur de toutes choses ; c'est de cette manière que le vassal reconnaît son suzerain.

1. Voir *supra.* 283-299.

Mais la vertu de religion est en même temps une vertu générale ; et de deux façons. D'abord, à la manière de la vertu de magnanimité qui, tout en étant une vertu spéciale, commande, *imperat,* les actes de toutes les autres vertus en tant que ceux-ci sont matière à magnanimité ; ensuite à la manière d'un tout intégral constitué de plusieurs éléments concourant à un même ensemble : la vertu de religion, en effet, ne commande pas seulement toutes les autres vertus pour en faire hommage à Dieu, mais elle suppose, pour se constituer intégralement, nombre d'autres vertus, parmi lesquelles s'insèrent les vertus théologales. Cependant, la vertu de religion n'est pas générale en elle-même, en son essence, à la manière de la justice légale qui s'identifie à toute vertu ; ni davantage à la manière de la prudence qui, tout en étant une vertu spécifique en son essence, donne, pour ainsi dire, naissance à toute vertu morale, puisque la vertu morale n'est qu'une participation de la raison prudentielle.

On vient de dire que la vertu de religion peut commander et utiliser, pour son propre dessein, les actes de toutes les autres vertus. Il y a cependant des actes qui ne relèvent d'aucune autre vertu, mais qui, en eux-mêmes, sont des témoignages de soumission à Dieu : tels sont les sacrifices ; ces actes sont proprement des actes « élicites » de religion.

En tant que vertu spéciale, elle n'est pas une vertu théologale ; car l'objet de celle-ci est Dieu même ; or, la vertu de religion a comme objet une chose que l'on offre à Dieu en témoignage de son souverain domaine. Elle ne peut donc être qu'une vertu cardinale. Puisqu'elle rend à Dieu le culte qui lui est dû, elle relève nécessairement de la vertu de justice, de cette justice commutative dont parle Aristote au livre V de son Éthique. Celle-ci règle les rapports des êtres qui sont égaux devant la loi. C'est dire que la vertu de religion ne réalise qu'imparfaitement ce concept de justice stricte ; car il n'y a pas égalité entre Dieu et l'homme, pas plus qu'entre le maître et le serviteur, entre le père et le fils. La religion relève donc de la justice, non comme une espèce comprise sous un genre, mais comme annexée à la justice stricte, à titre de participation imparfaite, en d'autres termes, elle n'est pas partie subjective, mais partie potentielle de la justice proprement dite.

Une petite question de terminologie retient un instant saint

Thomas. Andronicus avait divisé la religion en *eusebia* et *sanctitas.* Le saint Docteur note à ce sujet que *l'eusebia* ordonne vers Dieu les actes du culte, c'est-à-dire les actes qui, comme le sacrifice, signifient notre sujétion à Dieu, tandis que la *sanctitas* ordonne vers Dieu les actes de toutes les autres vertus, se distinguant ainsi de la justice légale qui ordonne ces mêmes actes vers le bien commun [1].

La *Somme théologique* de saint Thomas confirme tous ces points. La vertu de religion est une vertu morale, et non une vertu théologale. Car, ce qui différencie la vertu morale de la vertu théologale, c'est que celle-ci a pour objet la fin dernière elle-même, tandis que la vertu morale a pour objet tout ce qui est moyen pour arriver à la fin dernière. Or, la vertu de religion, selon saint Thomas, a sans doute Dieu comme fin — comme d'ailleurs toute vertu — mais elle n'a pas Dieu pour objet ; son objet est toute chose qu'on offre, qu'on ordonne à Dieu, en hommage à son souverain domaine. La vertu de religion ne peut donc être qu'une vertu morale ; une vertu qui se rattache, comme partie potentielle, à la vertu cardinale de justice [2].

Les choses qu'on offre à Dieu, à savoir les actes du culte — objet de la religion — sont avant tout les actes internes du culte, à savoir la « dévotion », ou empressement de la volonté pour tout ce qui regarde le sendee de Dieu ; et la « prière » que saint Thomas entend ici uniquement de la prière de demande [3]. Nombreux sont les actes extérieurs qui relèvent, de soi, de la vertu de religion : les signes extérieurs de révérence et cérémonies rituelles, le sacrifice, le vœu, le serment, l'adjuration, etc. ; mais les actes extérieurs sont ordonnés, comme à leur fin, aux actes intérieurs par lesquels nous tendons directement vers Dieu [4].

La vertu de religion n'a pas seulement, comme vertu spéciale, un ample champ d'actions intérieures et extérieures qui sont « élicites », c'est-à-dire propres ; elle a aussi, comme vertu générale, un immense champ d'actions quelle peut susciter par voie

1. *In III Sent.* dist. 9, q. I, a. 1 ; dist. 23, q. 1, a. 5 ad 3um ; dist. 33, q. 3, a. 4, sol. T, sol. 6 in corp, et ad 3«m.

2. *II*'II^,* q. 80, art. unico ; q. Si, a. 5. in corp, ad 3^10, a. 6.

3. *Ibid.,* q. 82-S3.

4. *Ibid.,* q. 81, a. 7.

de commandement, actions « commandées », *imperatae.* Il importe de noter ici un progrès dans la pensée du saint Docteur. On se rappelle, en effet, que le *Commentaire des Sentences* parlait de deux manières dont la vertu de religion est une vertu générale : elle est générale, avait-on dit, non seulement parce qu'elle commande les actes des autres vertus, mais aussi parce qu'elle suppose, pour se constituer en un tout intégral, des autres vertus parmi lesquelles figurent les vertus théologales. Par là, saint Thomas reprenait à son compte tout ce que la tradition scolaire antérieure avait dit du champ d'action de la vertu de religion embrassant le domaine des vertus théologales. Dans la *Somme théologique,* cette concession aux idées du temps disparaît ; et saint Thomas ne parle plus que de l'empire qu'exerce, par voie de commandement, la vertu de religion sur toutes les vertus, même théologales : ce qui suffit d'ailleurs à magnifier pleinement l'imjiortance de la religion sur toute la vie morale *.

La vertu de religion est, en son essence, identique à la vertu générale de « sainteté ». Cependant, une différence de raison les sépare. La même vertu est dite ‹ religion », en tant qu'elle offre à Dieu ce qui appartient, en propre, au culte de Dieu, tels les actes extérieurs du culte, sacrifice, et autres actes « élicites » ; elle est dite « sainteté » en tant qu'elle offre à Dieu les actes de toutes les autres vertus quelle commande, ou bien en tant qu'elle offre l'âme tout entière au service de Dieu 1.

Devant les imprécisions que nous avons relevées dans les exposés antérieurs à saint Thomas, on ne peut qu'admirer la clarté, la netteté des solutions apportées par le saint Docteur : précision dans le concept de justice, dans le concept de partie de cette justice ; précision dans le champ d'action, qui se dédouble en domaine d'actes propres, relevant, comme tels, de la vertu de religion, et domaine d'actes commandés, relevant, comme tels, d'autres vertus, mais assumés par la vertu de religion pour une fin spécifiquement religieuse.

1. *Ibid.,* q. Si, a. i ad ium ; a. 4 ad i«m, ad 2«ηι.
2. *Ibid.,* q. 81, a. 8.

XVI

Les dons du Saint-Esprit

du XII[e] siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin